

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПИСЬМЕННОЙ И УСТНОЙ ТРАДИЦИЙ В  
УРАЛО-РУССКОМ КУЛЬТУРНОМ КОМПЛЕКСЕ  
(праздник Кириопасхи)**



настоящее время в отечественных гуманитарных исследованиях все чаще и чаще звучит тезис о том, что при изучении русской народной традиционной культуры нужно учитывать соотношение ее устных и письменных «слагаемых». Одним из важных мировоззренческих вопросов этой проблемы в рамках русской культурной модели является взаимодействие «языческих» форм и канонического православия, поскольку религиозное сознание было тем духовным ядром, вокруг которого формировалась и традиционная — устная — крестьянская культура (в первую очередь, народная религия), и элитарная письменная (преимущественно церковная). Иными словами, изучение взаимодействия письменной и устной культуры неизбежно приводит исследователей к кругу проблем языческо-христианского синкретизма — краеугольного камня русской традиционной культуры. С другой стороны, языческо-христианский синкретизм является и своеобразным «камнем преткновения» многих поколений отечественных этнографов, фольклористов, археографов и других представителей гуманитарных дисциплин. Основой этих «преткновений» можно считать неверные методические посылки подавляющего большинства исследователей, основанные на вычлениении в русской традиционной культуре разного рода «языческих переживаний», интерпретации реконструкции их архаических форм, обычно прямо возводимых к праславянскому мифологическому фонду. Христианство же, зачастую, воспринималось лишь как внешняя сторона процесса, механически соединенная с до(вне)христианскими формами. В настоящее время подобный формально-исторический подход постепенно уступает место новым для

отечественных гуманитарных наук, основанным на изучении символического (т.е. синкретического) языка социо-сакрального бытия русского этноса в целом, и его региональных и локальных групп, в частности. Как справедливо отметила Н.В.Понырко, «христианская символика не пряталась где-то в тайниках богословия. Это была живая образная система, постоянно осмысляемая в литургике, четъей литературе, созданной в прошлом, в произведениях новых писателей»<sup>1</sup>.

Если обратиться к конкретному материалу, то одним из частных, хотя и весьма наглядных примеров органичного включения канона в систему дохристианских представлений и их динамики может служить достаточно сложное осмысление благовещенско-пасхального цикла русского народного календаря в русле общей христианской эсхатологической направленности. В христианском календаре, построенном на соединении стабильного (солнечного) и подвижного (лунного) счета, происходит совмещение или совпадение дат празднования некоторых праздников и, в частности, двух величайших — Благовещения и Пасхи. Это совпадение в церковной традиции получило название Кириопасхи — буквально «Господьская Пасха», то есть «настоящая», «нормальная». Объясняя сущность этого праздника, известный русский пасхалист Д.Лебедев писал: «Пасха 25 марта (день празднования Благовещения — И.Б.) называлась в Византии «Господьственной» не потому, что на это число приходится праздник Благовещения, а потому что, Иисус пострадал 23 марта и воскрес 25-го... Поэтому название «то кирион пасха» могло прилагаться к Пасхе 25 марта и в такое время, когда Восточная Церковь еще не праздновала в этот день Благовещения»<sup>2</sup>. Византийский монах Матфей Властарь (XV в.), рассуждая на эту тему, пояснял, что не всякая Пасха 25 марта есть Господьственная, а лишь та, которая повторяет те же соединения лунного и солнечного календарей, которые были в год смерти Господа (по Матфею, это 31 год по Р.Х.), и приходится на 15-й день луны, т.е. сразу после полнолуния, совпадающего с весенним равноденствием<sup>3</sup>. Безусловно, все эти сложности вычисления Кириопасхи устной традиции были не знакомы (справедливости ради можно добавить, что далеко не все церковные деятели знали подобные тонкости), однако литургическое осмысление этого временного промежутка было присуще ей в высшей степени.

В православной среде русского старожильческого населения Среднего Урала вплоть до наших дней распространено следующее любопытное представление: если совпадают два великих праздника —

Благовещение и Пасха, — то всенощное бдение следует начинать со службы Благовещению, что не соответствует современным богослужебным установлениям. Считается, что в противном случае, «солнце не встанет и день не начнется»<sup>4</sup>.

Возможно, что большое влияние на формирование подобного представления оказала письменная традиция, в частности старообрядческая, в которой весьма распространено было представление о наступлении конца света в марте. В устной традиции это нашло отражение в широко бытовавшем среди старообрядцев Урала мнении, что «последние дни наступят, когда Господский и Богородичный дни совпадут»<sup>5</sup>, т. е. Пасха и Благовещение.

Если же вновь обратиться к каноническому христианству, то можно обнаружить, что в среде хронистов существовало мнение о том, что 25 марта было датой не воплощения (зачатия) Христа, а его рождения<sup>6</sup>, следовательно, не днем Благовещения, а днем Рождества. Таким образом, дата 25 марта в среде христианских хронистов осмыслялась как «первая Пасха», которая соединила в себе два главных события — Рождество Христово и Воскресение, и прообразовала, тем самым, Второе Пришествие и конец света.

Анализ семантики этого временного отрезка в устной и письменной традиции Урала может быть значительно расширен за счет привлечения данных о символике других элементов благовещенско-пасхального цикла и, в частности, символики света (огня)<sup>7</sup>. Однако представляется, что уже из вышеприведенных данных можно сделать вывод о том, что в христологической оценке благовещенско-пасхального цикла устная традиция поднималась до высот, доступных подчас только ученым-пасхалистам. Этот вывод, в свою очередь наводит на предположение о том, что русский «языческо-христианский синкретизм», как мировоззренческая система, сформировался до XVII в. (о чем свидетельствует сохранение идентичных представлений в обеих православных конфессиональных группах — старообрядчестве и никонианстве) и, с учетом этого, должен исследоваться только с привлечением широкого круга письменных, в первую очередь, богослужебных источников, что в отечественной этнологии (и других родственных дисциплинах) практикуется очень редко.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>4</sup> Понырко Н.В. Святочный смех // Смех в Древней Руси. Л., 1984. С.162.

- <sup>2</sup> Лебедев Д. Почему праздник Пасхи 25 марта называется «Кириопасха»? // Богословский вестник. 1905. № 5. С.120.
- <sup>3</sup> Властарь Матфей. О святой Пасхе // Православный собеседник. 1859. Ч.2. С.173 – 174.
- <sup>4</sup> Запись 1989 г. от Коноваловой А.А. 1905 г.р., д.Федьковка Невьянского района, Свердловской области; от Любимовой А.Г. 1898 г.р., с.Аятское Невьянского района, Свердловской области. Архив автора.
- <sup>5</sup> Запись 1989 г. от Гусевой М.П. 1904 г.р., п.Черноисточинск Пригородного района, Свердловской области. Архив автора.
- <sup>6</sup> Лебедев Д. День Рождества Христова по хронологии св.Ипполита Римского. Пг., 1915. С.95.
- <sup>7</sup> Подробнее эти сюжеты проанализированы в работе: Белобородова И.Н. Временисчисление русского старожильского населения Среднего Урала в народной и церковной практике (XVII – XX века). Дисс... канд. ист. наук. Екатеринбург, 1994. С.154-205.



Л.А.Бруцкая

## ДОКУМЕНТЫ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ В АРХИВЕ В.Н.БЕРХА



асилий Николаевич Берх по современным понятиям прожил недолго (1781 — 1834 гг.)<sup>1</sup>. Его вдова, Екатерина Ивановна, дочь пермского вице-губернатора И.И.Розинга, в марте 1835 г. предложила в дар Академии наук документальные памятники, собранные мужем, хотя сама испытывала материальные затруднения<sup>2</sup>.

В письме от 9 марта 1835 г., адресованном Академии, она писала: «Покойный муж мой корпуса флотских штурманов полковник Василий Николаевич Берх, в продолжении столь многих лет занимавшийся исторической литературою, оставил по сей части, кро-